Misterul creaturii în hieroglifă vulcănesciană



Motto: „O umanitate fără personalitățile puternice ale națiunilor care-i compun unitatea ar fi anemică, săracă și secătuită, căci i-ar lipsi tocmai multiplicitatea izvoarelor care-i dau viață și vigoare" (Dimitrie Gusti)

Constantin Amăriuței îi vorbise lui Heidegger despre ideea filosofică a lui Mircea Vulcănescu ivită în marginea unei noi etimologii propusă pentru „aievea", în care sensul de „real" ia semnificația „existenței de totdeauna, din veac". De la tipărirea în 1870 a lucrării lui Chihac (*Dictionnaire d'étymologie daco-romane*, ed. II, 1879) derivarea lui „aievea" din indo-europeanul „a vedea" n-a suferit nici o modificare esențială. Lingvistica comunistă l-a considerat pe „a" ca protetic, în vreme ce Hasdeu îl considera pe „a" prepozițional din latinescul „ad" care cere acuzativul (*Etymologicum Magnum Romaniae*, 1886, ed.II-a, 1972, pp.413-414). Prima exemplificare a lui Bogdan Petriceicu Hasdeu pentru „la arătare" („aievea" cu sensul de „evident") este luată din *Omiliarul de la Govora* (1642).

Filosoful Mircea Vulcănescu, în construcția etimologică a termenului „aievea" îl vede pe „a" prepozițional, dar nu ca Hasdeu, ci provenit din „ab" care cere ablativul. Pentru „aievea" în sens de „real", filosoful accentuează asupra înțelesului de „ceea ce durează la modul continuu, etern". În opinia sa, „aievea" ar proveni din latinescul „aevum". El consideră rădăcina românescului „aievea" de la „ab aevo", ablativul lui „aevum", însemnând „din eternitate".

În „hieroglifă" vulcănesciană, însăși eternitatea este un Tot cuprinzător într-Unul, este lumea de dincolo (lipsită de spațiu) împreună cu lumea de aici, este „totul-de-a-una" (/ tot-de-a-una). Creștinilor, lumea li se înfățișează ca totalitate a celor care sunt pe diferitele trepte de desăvârșire ale ființei, împreună cu cei care au fost cândva și undeva, oricând și oriunde.

Într-un amplu eseu de clarificare a înțelesurilor termenului „spirit" din care derivă „spiritualitate", lucrare inedită pe care am publicat-o în „Acolada" (Satu Mare), filosoful notase că „în toată filosofia creștină spirit înseamnă simultan trei lucruri. Într-o primă accepție: Dumnezeu, una din fețele Sfintei Treimi nefăcută. Într-o a doua accepție: ființă nevăzută, putere Dumnezeiască, creată (făcută), fire a ființelor nevăzute (îngeri, fapturi imanente, făcute de Dumnezeu, care nu-și au însușirile lor „a se" ca Dumnezeu, ci de la ființa transcendentă a căror voie o împlinesc)". Într-o a treia accepție, cea psihologică, spirit ar însemna dispoziție sufletească (duhul blândeții, al înțelepciunii, al răzvrătirii etc.). Pentru că sufletul omenesc este și el de natură spirituală, stările lui fiind stări în spirit (vezi Mircea Vulcănescu, *Înțelesurile cuvântului „spirit"*...). Apoi arată că imaginea asupra îngerilor s-a modificat (de-corporalizându-se) de-a lungul timpului, fiind considerați doar duhuri odată cu înțelegerea transcendenței lui Dumnezeu ca desăvârșită, când, „în plin veac al VIII-lea creștinismul a început să prefere formulările aristotelice celor platonice... și când opoziția creator-făptură a dobândit o deplină claritate filosofică". Discipolul lui Nae Ionescu mai precizează că Părinții răsăriteni ai bisericii au continuat să admită „pe lângă natura nematerială a sufletului și existența unei relații tainice de asemănare între Duhul Sfânt și sufletul omului. De aici și folosirea cuvântului duh pentru stare sufletească" (vezi *Înțelesurile cuvântului „spirit"*, în „Acolada", 7-8/2011, p.13).

Etimologia cuvântului „aievea" propusă de Mircea Vulcănescu îi stârnise un vădit interes lui Heidegger (care a notat-o, după cum povestea Constantin Amăriuței) pentru că însuși filosoful din Freiburg era preocupat de timp, de problema viețuirii în timp a ființei omenești desprinsă de tradiția religioasă (*Sein und Zeit*, 1927). Dincolo de analizele heideggeriene asupra semnificațiilor existenței umane pe care în 1933 Mircea Vulcănescu le găsea „fastidioase", soluția lui Martin Heidegger nu s-a deosebit în esența ei de ceea ce Vulcănescu numise „mântuirea prin cultură", altfel spus, considerarea omului în postura sa de creator de cultură. În climatul osmotic al spiritualității europene interbelice, la fel a fost văzut omul și de Lucian Blaga. Mai mult chiar, într-un mod paradoxal, în opera sa filosofică, poetul Lucian Blaga a fost mai limpede în exprimarea gândirii sale decât Heidegger care s-a vrut poet în toate scrierile sale filosofice, nu doar atunci când s-a apropiat cu o „religioasă înfiorare" (apud. L. Blaga) de poezia lui Hölderlin.

Invitat în aprilie 1940 să vorbească într-o societate creștină despre „ce înseamnă a fi creștin", Mircea Vulcănescu se oprește la un moment dat la problema valorilor etice în epoca nihilismului spiritual ce i-a urmat lui Nietzsche, inițiatorul sloganului „morții lui Dumnezeu". Filosoful trăirist compară lumea golită de sensul ei religios cu un „imens pustiu de sare și de cenușă" în care oamenii trăiesc fragmentar încercând în van să realizeze o fericire terestră. Cel mai adesea însă ei mor lăuntric sau deznădăjduiesc tocmai pentru că au pierdut sentimentul transcendenței, odată cu pierderea sensului întrupării și a înțelegerii sensului real al suferinței. Doar pentru creștin unitatea vieții îi rămâne nealterată, întrucât creștinul păstrează sentimentul că face parte, cum spune Mircea Vulcănescu, dintr-o lume „dominată de relațiile intenționale ale legăturii lui cu Dumnezeu".

Imediat după Războiul pentru întregirea neamului în urma căruia România a ajuns în granițele ei firești, eforturile gînditorilor români de talia lui Vasile Pârvan, Nae Ionescu, Lucian Blaga etc. se îndreptaseră spre evidențierea acelor trăsături prin care spiritualitatea românească se afirma prin timbrul ei distinct în contextul cuprinzătoarei culturi europeane. Pe atunci România (la o suprafață mai mare cu peste 26,3% decât astăzi) avea 80% populație rurală. Același procent l-a avut și Franța până la al doilea război mondial. La noi, covârșitoarea pondere a vieții tradiționale sătești justifică apariția Școlii monografice gustiene, tradiționalismul istoricului Nicolae Iorga, pe urmele căruia s-a aflat filosoful Nae Ionescu, precum și „Elogiul satului românesc" adus de filosoful Lucian Blaga pe 5 iunie 1937 în Aula Academiei Române.

Filosoful Mircea Vulcănescu, devenit faimos prin conferințele Asociației „Criterion" care puneau în umbră conferințele organizate de Rădulescu-Motru la Societatea Română de Filosofie, făcea parte (împreună cu Dan Botta și Horia Stamatu) din comitetul de redacție al Enciclopediei, pentru care a redactat istoria Războiului pentru întregirea neamului. Excepționala sa lucrare de sinteză a devenit un capitol din *Enciclopedia României* în cinci volume (1938-1944), dintre care patru volume au fost ascunse pe toată perioada comunistă în «Fondul Special/ Secret» al Bibliotecii Academiei, iar al cincilea, dedicat culturii românești, a fost dat la topit de slugile ocupantului sovietic (vezi Dan Botta, *Limite și alte eseuri*, București, Ed. Crater, 1996, p.359). Alte însemnate contribuții ale lui Mircea Vulcănescu au fost prezentarea județului Alba și a județului Mehedinți. În prima, filosoful a scris că la Alba Iulia bate „inima nevăzută a României", pentru că aici s-a „încoronat la 1599 Mihai-Vodă, Domnul român al Ardealului, după izbânda de la Șelimbăr" și tot aici s-a hotărât „unirea de veci a Ardealului cu România" (vezi *Enciclopedia României*, vol..II, 1938, p. 21-22). În prezentarea județului Mehedinți, „zonă de contact permanent cu populația de peste Dunăre, în bună parte românească, pe valea Timocului" (ibid., p.278-279), Mircea Vulcănescu a amintit de Războiul pentru întregirea neamului în care s-au distins prin vitejie ostașii proveniți din valea Cernei. După 1945, volumele rămase din Enciclopedia României au fost trecute pe nesfârșitele liste de scrieri interzise, însumând peste 8.000 de titluri (cf. Paul Caravia, *Gândirea interzisă. Scrieri cenzurate.* 1945-1989, București, Ed. Enciclopedică, 2000).

La o privire superficială, cititorul operei filosofice a lui Mircea Vulcănescu (abia după 1990 reintrată în circuitul valorilor culturale românești, și încă nu în toată întinderea ei, din lipsă de cititori pregătiți s-o înțeleagă) poate crede că și acest filosof nu a făcut altceva decât să aducă un elogiu „țăranului român", cum mai făcuse și Lucian Blaga sau Vasile Băncilă (care a scris cu atâta măiestrie despre „Duhul sărbătorii"). La începutul *Dimensiunii românești a existenței* (martie, 1944), Mircea Vulcănescu îl menționează și pe Ion Petrovici (1882-1971) cu niște meditații despre „Etnic în filosofie". Din Vasile Pârvan citează acea splendidă cercetare intitulată „Gânduri despre lume și viață la greco-romanii din Pontul Stâng" (1920). Pe Ovid Densușianu îl amintește cu „Viața păstorească în poezia noastră populară" (1922-23; ed. a II-a, 1943) și pe Ovidiu Papadima cu a sa lucrare premiată de Academia Română: „O viziune românească a lumii" (1942, ediția a II-a, revizuită, 1995). Din enumerarea lui Mircea Vulcănescu nu lipsește academicianul Lucian Blaga, autor al acelei capodopere intitulate „Spațiul mioritic". Nu este uitat nici Ernest Bernea cu cele scrise „Despre Calendar" și nici Dan Botta cu volumul său „Unduire și moarte", mai ales că prin 1943 traduceau împreună din poezia mistică a lui Rilke.

Opinia după care „Dimensiunea românească a existenței" ar putea fi cantonată în acea „Românie sătească" pe care Vulcănescu a opus-o „României moderne" este greșită în măsura în care filosoful își construiește discursul pe tipare oarecum kantiene, axându-și considerațiile pe metafizica implicată de limba românească vorbită de „ambele" Românii. Din start, poziția sa este modern europeană, putând fi lesne încadrată în ultimul curent filosofic la modă, acela heideggerian, care-i va stimula gândirea și lui Noica, decis să scoată la lumină nestematele gândirii vulcănesciene, interzisă decenii de-a rândul de tagma groparilor culturii românești, i.e. ideologii comuniști cu putere de decizie. Meditând asupra valențelor filosofice ale limbii și culturii populare românești, Mircea Vulcănescu depășește cadrul eticii țăranului român de la care pornește, ajungând la niște concluzii menite să îmbogățească spriritual orice cititor, de indiferent ce naționalitate.

Un singur lucru ar mai fi de observat. Față de felul în care se practică (azi, printr-un limbaj „de beton") îngemănarea eticului cu politicul, printr-o „corectitudine politică", vezi Doamne, deținătoare în exclusivitate a dreptății, pretenție avută și de acel limbaj „de lemn" menit să camufleze imperialismul sovietic, discursul lui Mircea Vulcănescu nu va atinge nici un moment sfera politicului. Fostul deținut politic I.D. Sârbu – ales să-i fie lui Blaga în ultimul deceniu de viață unic discipol și apropiat –, remarcase existența unei limbi internaționale „ca structură logică și ca semnificație", având drept scop escamotarea „tactică și strategică" a adevărului printr-o „convențională înșiruire de locuri commune". Debitată cu „dezinvoltură protocolar-lichelească" această limbă internațională îi părea că răsună în gura unor intelectuali „trăncănitori din oficiu" ca o poezie învățată și repetată de mii de ori (*Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1991, p. 82.).

Ca filosof de Școală trăiristă, Mircea Vulcănescu știa că lumea de aici nu este lumea cea adevărată, că lumea aceasta pentru orice creștin e resimțită ca „vreme de încercare" (*Creștinul în lumea modernă*, în vol.: *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p. 53). Este prin aceasta românul prezentat de Mircea Vulcănescu un ins singuratic, izolat în existența sa de cei din preajmă, sau de restul lumii? A fost el vreodată, sau este el cuprins în vreo „criză a respectului față de celălalt"? Este oare un intolerant? Desigur că nu. Problema toleranței românilor, trăsătură fundamentală a caracterului acestui popor, fusese cât se poate de convingător argumentată pe baza datelor istorice de Bogdan Petriceicu Hasdeu, cu acea autoritate a unui temeinic cunoscător al celor trecute, dar nicicând ieșite din practica de zi cu zi a conviețuirii românilor cu alte neamuri (*Istoria toleranței religioase în România*, București, 1868, ed. II-a, București, 1992).

Românul nu este un ins singuratic, deși „insul", termen provenit în limba română de la latinescul ens, „a dat o noțiune apropiată de aceea a ființei existente și subsistente *in se* și *per se*, dotată adică cu putere proprie de ființare individuală" (*Existența concretă în metafizica românească*). Proveniența latinească sugerează aspectul stabil al ființei, în contrast cu aspectul ei schimbător. Din punct de vedere logic, existența insului ca ins poate semnifica izolarea de restul existenței. Dar această izolare ar fi asemenea unui „văl al Mayei", pentru că referința insului la ceea ce nu este el are un caracter organic, face parte din existența insului, a cărui mai îndeaproape determinare este aceea de „ființă cu care te poți înțelege" (Ibid.). Firea românului tinde a se realiza în planul rostului, al logosului dătător de sens vieții sale, semnalizându-și înainte de toate „felul de a fi" pe o urzeală închipuită în mod asemănător cu urzeala platonică a participării. Pentru că „fire" înrudit ca sens cu latinescul „natura", nu are doar semnificația restrânsă de esență, de proprietate inerentă, ci și semnificația de natură ca totalitate umplând spațiul și timpul. În ultima accepțiune, asupra „firii" ar fi de gândit sub aspectele „vremii" și „locului".

Participarea trimite către acea metafizică „esențială" pe care Mircea Vulcănescu o punea în opoziție cu metafizica „existențială". Cea din urmă este construită în jurul prezenței, a „faptului de a fi". Ea ar fi dominată de întâietatea faptei, de „setea de concret, de posesia maximă, sensibilă a existenței" (*Creștinul în lumea modernă*, p. 65.).

În contrast cu metafizica existențială astfel conturată, ideea românească a existenței ar înclina pentru o disociere între ființa aparentă, trecătoare și substratul ei neschimbător. De aici ar urma deosebirea dintre „fire" și „însușire", fără a ajunge la deplina lor opunere. „Firesc" ar fi ceea ce este „natural, ceea ce se întâmplă de la sine", indicând o stabilitate mai relativă decât aceea conferită prin conotația de „esențial", de ceva fără de care un lucru nu poate fi. „Firea", notează filosoful, nu numai că nu epuizează insul, dar ea indică „legătura dintre ființa unui ins și propriile lui modalități de existență", ceea ce implică și o legătură a insului cu ceva ce nu este el.

Acest ceva, pentru român, nu este însă colectivitatea ca „forță reală" ce împrumută atributele Divinității în măsura în care ar reprezenta cadrul „mântuirii pe pământ", prin faptă. Este mai degrabă planul în care ființa individuală a românului se proiectează în perspectiva ființei totale, pe firul întâmplărilor vieții desfășurate în vreme.

În plinătatea ei, observă Mircea Vulcănescu, ființa individuală a românului pare legată de alții prin posibilitatea de „a-și afla un rost și o soartă printre alții", în condițiile în care „plasma de zidire în care sunt puși" este ceva „ce pare mai real decât ei înșiși". Departe de a fi o putere impersonală, Dumnezeu ar fi pentru român un „ins", o ființă reală și particulară, o ființă trans-existențială care ia chip existențial. În lumea de el făcută, uneori „uitată de El", Dumnezeu „umblă" și făptuiește.

Rugăciunea îl face „mai presus de ființa lumii pe care tot el o ține", evidențiindu-i „fața Sa lucrătoare". Treimea, constată Mircea Vulcănescu, este înțeleasă de român ca „trei inși lucrători care sunt una", sunt o „ființă".

Prin asemenea considerente filosoful perpetuează linia gândirii ortodoxe a Sfântului Grigorie Palama (1296-1360), după care comuniunea de existență între Dumnezeu și lume are loc prin mijlocirea participării creaturilor lui Dumnezeu la actele Sale necreate și nu la ființa Sa divină, cu care n-ar avea nici o putință de a se întâlni. Ideea esențială, care pentru român ar ilustra cel mai bine ființa dumnezeiască, ar fi prin urmare „ideea de ființă lucrătoare, făcătoare în înțelesul deplin și tare al cuvântului, adică de ființă născătoare și făcătoare a toate și care poate face și desface toate" (p.83).

▶

Papa Francisc l-a citat în ziua înscăunării sale pe Léon Bloy cu spusa: „Cine nu se închină lui Dumnezeu se închină la diavol” [1]. În lumea contemporană, schimbările petrecute la nivelul „omului lăuntric” nu pot fi puse pe seama progresului științei și tehnicii. După Mircea Vulcănescu, „omul de azi, ca și omul de la începutul timpurilor moderne, ca și Adam, e amenințat în primul rând de propriul lui succes”, germen al tuturor rătăcirilor „care fac pe om neom, în măsura în care-l împing să se îndumnezeiască”. Progresul tehnico-științific ar fi egal împărțit întru conservarea și întru distrugerea vieții de pe pământ: „aceleași laboratoare care cultivă vaccinuri binefăcătoare destinate să cruțe mii de vieți sunt puse în slujba puterilor drăcești ale distrugerii în căutarea armelor de război microbian. Mintea care se apropie de posibilitățile de transmutație e preocupată de aflarea razei ucigătoare, a gazelor care ard și de prezența cărora să nu-ți dai seama decât când nu mai e nimic de făcut, de mijloace de a arunca cât mai mult fier ucigător, cât mai departe, mijloace de a folosi apa, aerul, lumina, vânturile, focul și chiar trupurile omenești sacrificate, pentru a distruge om pe om” (Mircea Vulcănescu).

Fragmentarea și nesiguranța vieții omului modern, și, nu în ultimul rînd, spiritul său de aventură, au putut fi extrem de sugestiv înfățișate prin imaginea kafkiană a celui aflat deasupra unei ape pe o bârnă ce se constituie și ea odată cu înaintarea, pas cu pas, a omului.

În opinia lui Mircea Vulcănescu, „fiecare popor are, lăsată de la Dumnezeu, o față proprie, un chip al lui de a vedea lumea și de a o răsfrânge pentru alții”. „Portretul moral al națiunilor” ar fi felul în care fiecare națiune răsfrânge „chipul lui Dumnezeu”. Trei conferințe a ținut Mircea Vulcănescu despre felul românului de a vedea lumea: *Omul românesc* (1937), *Componenta dacică a sufletului românesc* (sau *Ispita dacică*, 31 mai 1941), și *Dimensiunea românească a existenței* (10 ian 1943), dezvoltată mai apoi în forma studiului publicat în al doilea volum de „Izvoare de filosofie” (1944). În toate trei filosoful și-a luat distanța cuvenită față de ideologia celor două etici colectiviste (una de dreapta, ce s-a dovedit efemeră, și alta de stânga, într-o agonie ce nu mai sfârșește) pe atunci însă ambele la modă, precum și față de exacerbarea individualismului, caracteristică regimurilor liberale. O interesantă paralelă între cele două „etici colectiviste”, cea de sorginte nazistă și cea comunistă, va întreprinde filosoful P.P. Negulescu în *Destinul Omenirii* (vol. I, 1938). Negulescu pune în evidență, cu abundente citate din *Mein Kampf*, similitudini atât de convingătoare, încât primele patru volume (publicate de P.P. Negulescu pînă în 1944) ale *Destinului Omenirii* vor fi ascunse patruzeci și cinci de ani la „Fondul secret” al Bibliotecii Academiei.

Când a conferențiat (la invitația Institutului francez de înalte studii din România) despre Léon Bloy, lui Mircea Vulcănescu i-au reținut atenția tăria credinței scriitorului francez și incapacitatea acestuia de a face „compromisuri cu puterile banului” (p.18). El menționa că Bloy, „însinguratul polemist”, a refuzat să se înjosească în fața învingătorilor zilei și a considerat banul un lucru prețios, în sensul că de ban „se leagă preț de suflet”. Mircea Vulcănescu regăsește în scrierile acestui „anarhist convertit” preocuparea pentru o revizuire spirituală. Îl impresionează că opera i-a fost crescută dintr-o neîncetată suferință, și, foarte probabil, într-o directă asociere de idei cu soarta strălucitului profesor Nae Ionescu, constată că împotriva lui Léon Bloy a fost dezlănțuit „tot arsenalul urii, calomniei, izolării, ca să-i acopere glasul” (p.20).

Despre inițiatorul Școlii trăiriste, un fost student consemnase cu justețe că esențialul viziunii filosofice a lui Nae Ionescu „a fost adevărul creștin considerat ca un absolut” (Arșavir Acterian). La fel a fost văzut adevărul credinței și de Mircea Vulcănescu, sau de alți discipoli ai lui Nae Ionescu. În impresionanta și vasta sa operă, Mircea Eliade își axează cercetările asupra unui „homo religiosus”. Lui Cioran (care abia în anii târzii a devenit celebru, „prin interviuri sinistre”, cum îi scria lui Kraus) creștinismul îi apare ca o „avalanșă de indiscreții metafizice”. Pentru că în viața de zi cu zi, în politică și în afaceri, creștinismul „a introdus moartea, suferința, pe Iisus și pe Dumnezeu /…/ În zadar ne-am desțeleni din el, căci nu vom reuși să-i uităm decorul, adică pe sfinți” (https://isabelavs2.wordpress.com/emil-cioran/2018cioranperegrinare/). Discipolul lui Nae Ionescu stabilit la Paris, probabil chiar cu gândul la impresionantele prelegeri nae-ionesciene, n-a încetat să facă elogiul adevăratei filosofii: „La haine de la philosophie est toujours suspecte: on dirait qu'on ne se pardonne pas de n'avoir pas été philosophe, et, pour masquer ce regret, ou cette incapacité, on malmène ceux qui, moin scrupuleux ou plus doués, eurent la chance d'edifier ce petit univers invraisemblable qu'est une doctrine philosophique bien articulée.” (Cioran, *Oeuvres*, 1995, pp.1567-1588). Aventura ultimă a omului, în opinia trăiristului Noica [2], ar fi ridicarea vieții profane, a istoriei, a vieții, „la sacralitatea sensului și la conștiința lui de sine. Să vezi totul ca întruparea unui Logos pe care să-l deții” (vezi Dan Câmpean, *Patrimoniul Constantin Noica*, Deva, 1992, p.49). Premiat cu „Rivarol”, înstrăinatul Cioran atenționase pe cei care-i ascultau interviul înregistrat în 1950 că „meteci vor fi toți occidentalii rupți de Dumnezeu” (https://www.youtube.com/watch?v=4aBDCSsX0jg&t=614s).

Isabela VASILIU-SCRABA

Amintiri

De ce scriu



De câte ori am citit răspunsurile scriitorilor la întrebări de genul „De ce scrieți?” am fost dezamăgit. Mi se părea că toate acele răspunsuri sună fals, că n-au nici o legătură cu realitatea, că fac parte dintr-o politică a promovării propriei imagini sau doar dintr-o retorică a condiției de scriitor, folosită mecanic. „Scriu fiindcă n-aș putea trăi fără să să scriu.”, „Scriu pentru a mări, cu mijloacele mele modeste, frumusețea lumii.”, „De fapt nu scriu eu, prin mine se exprimă o conștiință superioară.” etc., acesta este genul de filosofări-poetizări de care mă simt cu totul străin.

De ce scriu? Caut un răspuns în adâncul conștiinței mele. Vreau să trec dincolo de straturile de explicații convenționale care mi s-au sedimentat de-a lungul timpului în minte. Sap, sap, și dau doar de sterilul mistificărilor succesive, preluate de la alții sau practicate de mine, la diferite vârste, pentru a-mi lua avânt existențial ori pentru a mă apăra de dezaprobarea celor din jur.

De ce scriu? De ce dracu' scriu de o viață întreagă, când sunt atâtea altele de făcut pe lume? Mă uit în oglindă și văd un bărbat masiv, care ar putea să taie copaci în pădure sau să împingă un tun prin noroaiele patriei și care, în loc să se ocupe de așa ceva, stă toată ziua gârbovit la masa lui de scris, cu cearcăne la ochi din cauza nopților nedormite, și combină la nesfârșit cuvinte.

Înainte de a începe să scriu, am compus versuri – oral. Am fost un creator... folcloric. Bineînțeles, solitar. Aveam șase ani și mă aflam în grădina casei din Suceava, în care locuiam atunci. Dintr-un măr a căzut un măr. L-am luat de jos și am început să scandez:

„Am-un-măr mare/ Bun-de-vân-za-re/ Dar-nu-vreau-să-l-vând/ Vreau-ca-să-l-mă-nânc.”

Întorc pe toate fețele aceste versuri-vestigiu de la șase ani. Mă impresionează „ca” din versul „Vreau ca să-l mănânc”. L-am introdus acolo abuziv, numai ca să-mi iasă ritmul. De unde știam eu însă ce e ritmul? Dar știam? Mai curând, simțisem că lipsește ceva și am adăugat o silabă. Probabil nu știam nici ce înseamnă „a vinde”. Am preluat mimetic, de la maturi, ideea că de ceea ce vinzi nu te mai poți bucura. Sau ceva de genul ăsta.

Nu se întrevede deloc *literatura* în acest prototext. Era mai curând o formă de exersare a corzilor vocale. O răbufnire ritmică a unei infantile exuberanțe de moment. Așa cum loveam cu o nuia, ritmic, pomii din livadă, biciuiam cu sintagme liniștea din jur.

Îmi amintesc apoi de o poezie compusă – de data asta chiar compusă – la nouă ani, în clasa a doua, de fapt, în vacanța dintre clasa a doua și clasa a treia, în satul bunicii mele. Țin minte totul amănunțit. Într-o noapte s-a răspândit vestea că undeva, la marginea satului, arde o casă. Eu, frații mei și bunica ne-am îmbrăcat în grabă și ne-am dus la fața locului. Casa era cuprinsă în întregime de flăcări. Într-o parte a ei, grinzile de lemn, incandescente, se frângeau și se prăbușeau în jerbe de scântei. Oamenii se organizaseră ireproșabil. Așezați într-un șir neîntrerupt, de la fântână până la casă, își dădeau din mână în mână gălețile cu apă, extrem de rapid.

A doua zi m-am așezat la „masa de scris” și am așternut pe hârtie, cu inevitabilele ștersături de pe manuscrisul unui „poet”, poemul *Incendiul*:

„În flăcări arde-o casă-n noapte,/ Toți oamenii s-au adunat,/ Pe ici, pe colo se-aud șoapte/ Vorbind de ce s-a întâmplat.// Părând o feerie-a nopții,/ Scântei se-mprăștie în sus,/ Aduce la mulți mari emoții,/ Însă de apă e răpus.”

Remarc o exprimare stângace: „șoapte vorbind”. Dar „aduce” la singular nu este un dezacord, cum pare. Folosindu-l, aveam în vedere ca subiect cuvântul din titlu, *Incendiul*. Încă o dovadă că era vorba de o „compunere”, pe o temă dată, așa cum ni se ceruse de atâtea ori, la școală (la școală însă prin *compunere* se înțelegea *proză*).

De unde știam cuvântul „feerie”? Dar „răpus”, care este un termen livresc? Probabil și expresia „pe ici, pe colo” provine dintr-o carte de versuri citită la vârsta aceea. Sau din manualul școlar. Poemul întreg nu spune nimic despre mine. Este o fereastră falsă, opacă. Mi se pare dezamăgitor să *existe* un document de atunci, iar el să nu aibă nicio semnificație în legătură cu mine.

Și totuși, dacă îl citesc mai atent... Descifrez un mod operativ și judicios de a relata întâmplarea, o solicitudine față de cititor, care îmi va fi proprie și mai târziu. (Și pe care o voi repudia adeseori, pentru că-mi va aduce un prejudiciu: voi părea lipsit de mister.) Și mai descopăr ceva: existența a două planuri. Unul artistic, în care incendiul are valoare de spectacol („o feerie-a nopții”), și unul practic-cetățenesc („aduce la mulți mari emoții”).

Niciun țăran dintre cei care au asistat la incendiu n-a văzut în el – de asta sunt sigur – ceva frumos. Toți îl considerau o nenorocire. Iar eu am avut îndrăzneala să-l socotesc, pe cont propriu, „o feerie”. Asta spune, poate, ceva despre mine. Despre cutezanța de a trăi anumite sentimente pe propria mea răspundere, fără a avea o confirmare din partea celor din jur.

În general, însă, compunerea este impersonală.

Abia la cincisprezece-șaisprezece ani am început cu adevărat să înregistrez în poeme felul meu de a fi. Recunosc, de pildă, într-un poem din adolescență, cu titlul *Poate...*, încrederea mea în lume, elanul de a mă lăsa în voia ei, cu inima ușoară, ca și cum m-aș da pe un tobogan:

„Poate că totul e simplu și clar,/ Noi încâlcim urzeala luminii,/ Flori așezăm laolaltă cu spinii,/ Tragem hotar unde nu e hotar.// Și poate că lumea e-un dans nevăzut,/ Numai dansând îl auzi cum pulsează,/ Poate că noaptea e-o altă amiază/ Și-un vis câștigat este visul pierdut.// Poate că vorbele-s spuse-n zadar,/ Fluviul gonește mereu către mare,/ Poate că lumea e-un fluviu de soare,/ Poate că totul e simplu și clar.”

Dar... *de ce* scriam? Ce mă apucase? Părinții și frații mei nu scriau. Și nici printre colegii de școală nu era vreunul care să scrie.

Procedez ca un arheolog al memoriei și ajung la o experiență de la vârsta când încă nu știam să scriu. Tata îmi citea cu glas tare cărți de povești și cuvintele rostite de el mă transportau, mă fermecau, îmi răvășeau sufletul. Când rămâneam singur, mă analizam, în felul meu. Ce se întâmplase cu mine? Cum reușise tata să mă tulbure? Ca să mă lămuresc, am făcut o experiență cu prietenii mei de joacă. Le-am povestit ceea ce-mi povestise tata. Și am constatat că reușesc și eu să-i emoționez!

Am descoperit astfel o putere nouă, mai subtilă decât cea a mâinilor, pe care deja învățasem să o folosesc. (Aveam să citesc mai târziu, într-un manual de psihologie, că orice copil se simte încântat când constată că o acțiune a lui are un *efect* asupra realității înconjurătoare. Acel efect îi confirmă propria lui existență. Plăcerea de a obține noi și noi dovezi ale prezenței sale în lume este atât de mare, încât copilul va continua să spargă pahare și să răstoarne scaune, oricât de mult i-ar înfuria asta pe maturi. De altfel, chiar și unii maturi trântesc obiectele...) Ascultătorii mei reacționau ca niște păpuși cu cheiță. Când le descriam un balaur, își măreau ochii, cuprinși de spaimă. Când le povesteam cum a fost păcălit ursul de vulpe râdeau în hohote și băteau din palme. Când deveneam incoerent, clipeau des, nedumeriți. Iar dacă mă îndepărtam de subiect, se trezeau treptat, ca dintr-o vrajă, iar eu îi pierdeam de sub control. Reluam testările și mecanismul funcționa iarăși.

La șapte-opt ani experimentul devenise mai complex. Exageram dramatismul unei situații pentru a obține un efect mai puternic. Și, tot exagerând, constatam că de la un moment dat încolo nu mai sunt crezut și se ratează totul. O luam de la capăt, cu o mai mare grijă pentru nuanțe. Căutam noi tehnici de impresionare: recurgeam la *suspense,* la mărirea numărului de personaje, la imitarea limbajului lor ș.a.m.d. Făceam, cu alte cuvinte, *literatură.*

La *începutul începutului* a fost, deci, plăcerea infantilă de a vedea că pot modifica starea sufletească a celor din jur – sau măcar expresia feței lor – după cum voiam. Era și o cruzime în acele practici (ca și atunci când speriam pisica, făcând-o să creadă că o arunc în fântână). Dar o asemenea cruzime unii scriitori o au și la maturitate...

Ulterior, scrisul a început să însemne și altceva pentru mine, dar nu mai contează, originea unei activități este chiar esența ei. Se poate spune, deci, că scriu ca să acționez asupra celor din jur, ca să-mi exercit – într-un mod inofensiv – puterea asupra lor.

Alex. ȘTEFĂNESCU